

בס"ד

ביאורים בשורשי ההבדלים

שבין הבבלי לירושלמי

בענייני

# אָדֶר וּפְּוּרִים

פּוּרִים אַחַח וּמְכֻלָּמַת

לְכָל שׂוֹמְרֵינוּ וּדְיֻדֵינוּ שְׁלִיט"א



**יוסף יהודה**  
בית מדרש למיזוג התלמודים  
ע"ש יוסף יהודה חידאק ז"ל



ישי ויצמן

אדר ה'תשפו

להצטרפות לחידוש השבועי : <https://did.li/Oro0001>

<https://did.li/YosefYehuda> | אתר ביהמ"ד : 0526146659 | [mizugby@gmail.com](mailto:mizugby@gmail.com)

תוכן

- א המבט הכללי של הירושלמי
- ב "וַיְהִי בַיּוֹם אַחַשְׁוֵרוֹשׁ"
- ג "בַּיּוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר"
- ד האם אחשורוש מלך בכיפה?
- ה מימות יהושע בן נון
- ו כיצד עבר מן העולם יצר הרע של עבודה זרה?
- ז האם נשים חייבות במקרא מגילה?
- ח קריאת המגילה – מעשה או מחשבה?
- ט מתנות לאביונים
- י מדוע קוראים פרשת שקלים?

## המבט הכללי של הירושלמי

כידוע נמשלה תורת ארץ ישראל לזהב (בראשית רבה טז) :

**"וזהב הארץ ההיא טוב" – מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל.**

המדרש שם מסביר את הדמיון לזהב: "אמר רבי אבהו: טובה גדולה חלק הקב"ה לעולמו, אדם פורט זהב אחד, והוא מוציא ממנו כמה יציאות". כלומר, מטבע זהב אחד, אתה פורט אותו לפרוטות קטנות ויכול לקנות ממנו הרבה דברים. מטבע זהב הוא כלל המתפרט לפרוטות. הירושלמי רגיל במבט כללי, לעומת הבבלי שרגיל במבט פרטי.

יש דוגמאות רבות כיצד הבדל שורשי זה בא לידי ביטוי בסוגיות שונות בתלמודים. נביא כאן שתי דוגמאות בעניין זמן קריאת המגילה.

ראשית, מחדשים בירושלמי הלכה (פ"א ה"א):

ר' יצחק בר נחמן בשם שמואל: כל החודש כשר לקריאת המגילה, מה טעמא? "והחודש אשר נהפך להם מינון לשמחה" וגו'.

כמובן שזה לא הלכה שיש לקיימה לכתחילה, אבל עצם האפשרות מלמדת על המבט הכללי, שפורים שייך לכל החודש. ה"בית יוסף" כותב שבבבלי לא מסכימים עם ההלכה הזאת. "ומכל מקום בשעת הדחק שאי אפשר בענין אחר כלל, כדאי הוא הירושלמי לסמוך עליו".

בירושלמי אומרים שהנס אינו מתייחס ליום פרטי בו הוא ארע, אלא לכל החודש.

חידוש כללי נוסף. בירושלמי אומרים (פ"א ה"א):

**הכל יוצאים בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה.**

יום ארבעה עשר שייך לכולם, גם לערים מוקפות חומה. מאמר זה מוזכר כמה פעמים במסכת, בכמה הקשרים. למשל, כאשר חל יום ט"ו להיות בשבת, מוקפות

חומה קוראים בשישי, ומסבירים בירושלמי, שזה מפני שהכל יוצאים בארבעה עשר, שהוא זמן קריאתה.

בבבלי יש ביטוי הפוך ביחס למוקפות חומה ועיירות (ב ע"א):

זמנו של זה לא כזמנו של זה.

זמן הפרזים אינו שייך למוקפים, וכן הפוך. בבבלי מפרידים בין זמנם של העיירות לזמנם של הכרכים. בירושלמי המבט הוא מבט מאוחד (ע"י שמונה קבצים ז, סב).<sup>1</sup>

הרב חרל"פ זצ"ל כותב לרב קוק זצ"ל באיגרת (מובא בספר הד הריס), שהתגלה לו בחזיון דברים בשם הגאון מבריסק על הנושא שלנו:

ההבדל בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי הוא שתלמוד בבלי הוא כלל הצריך לפרט ותלמוד ירושלמי הוא פרט הצריך לכלל. המובן מאלו הדברים הקצרים המכילים הרבה הרבה, הם מחידושו של הרב.

ב

"וַיְהִי בַיּוֹם אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ"

המילים הראשונות במגילה:

וַיְהִי בַיּוֹם אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הוּא אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ.

---

<sup>1</sup> הרמב"ם אומר שבערים המסופקות, שקוראים בהם בשני הימים, מברכים ביום ארבעה עשר (פ"א ה"א): "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובלילה, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם".

הגר"א מצוין שמקור דברי הרמב"ם הוא הירושלמי. אמנם מסתבר מאוד שדברי הירושלמי השפיעו על פסק הרמב"ם כאן, ובולט שהרמב"ם יסד את לשונו על פי הירושלמי, אבל עדיין נראה שיש הבדל בין דברי הירושלמי שאומר ש"הכל יוצאים בארבעה עשר", לבין הרמב"ם שאומר שזה זמן קריאתה ל"רוב העולם".

בשני התלמודים מבינים שנכפל שמו כי אינו דומה אחשוורוש של תחילת המגילה, לזה שבסופה. בתחילת המגילה הוא שותף לפשע של גזירת המן, ובסוף המגילה הוא שותף למרדכי ואסתר.

בבבלי מבהירים שכפל שמו מלמד אותנו כך :

הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו.

אל תחשוב שהוא השתנה. הוא היה רשע ונשאר רשע. ואנחנו נשארנו עבדי אחשוורוש. אבל מה שבטוח, הוא שניצלנו מגזירת אבדון. יצאנו "ממיתה לחיים" ודף יד, אבל מבחינת מצב האומה, לא השתנה דבר. ובאמת אחשוורוש לא הפשיר את תכנית ההקפאה של בניין ירושלים. רק בימי בנו, שהיה גם בן אסתר, חזרה ירושלים להיבנות. ברוח זו דורשים חז"ל את הכתוב הנראה לכאורה חיובי ביחס לאסתר – "וימה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך". בבבלי דורשים (טו ע"ב) :

"חצי המלכות" ולא כל המלכות, ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו? בנין בית המקדש.

בירושלמי (ובמדרש אסתר רבה) המבט שונה. את כפילות שמו של אחשוורוש בתחילת המגילה דורשים כך (פרשה א, א) :

ור' נחמיה אמר: "אחשוורוש" – שבטל מלאכת בהמ"ק; "הוא אחשוורוש" – שנזר עליו שיבנה.

בהמשך המדרש מסבירים :

וכי הוא גזר? והלא כורש גזר! אלא... באותה שעה נכנסו כל סנקליטין שלו אצלו, אמרו לו: אביך גזר עליו שלא יבנה, ואת גוזר עליו שיבנה?! וכי יש מלך מבטל גזירות מלך?! אמר להם: הביאו לי קינסין הנעתקין. מיד הביאו לו... מה כתיב ביה? "כען שימו טעם לבטלה". אמר להם: ומי כתיב "לעולם"? לא

כתיב אלא "עד מני טעמא יתְשָׁם", מאן אמר לי שאילו היה אבא קיים לא היה בונה אותו?

למדרש חשוב לומר שהמהפך במגילה הוא לא רק בבית ישראל פנימה, אלא בכל היחס בין ישראל למלכות ששלטה בעולם באותה שעה. המלכות עברה מלהיות "לצרנו", להיות "לנו".<sup>2</sup> ומכח אותו מצב גדול של היהודים בממלכה, גזרה המלכות על בניין בית המקדש. לכן שמחים דווקא ביום שנחו. לא למלחמת הישרדות אנו מייחלים, אלא ל"מנוחה" ומתוך כך "נחלה". יום י"ג באדר היה מצב של מלחמה והישרדות, וזה לא האידיאל. עיקר העניין הוא המנוחה, שהיא התוצאה של יום י"ג. נוצר מצב חדש ביחס בין היהודים למלכות, שאיפשר את בניית המקדש. זו המשמעות של פורים, לפי הירושלמי. אמנם הנס היה בפרס, אבל מצודתו פרוסה בא"י.

בארץ ישראל מבינים את עניין הפורים ביחס לגאולת העם והארץ. ומכך לומדים שהגאולה היא משהו עולמי, שהגויים שותפים בו. גם היום, חשוב לנו שהגאולה תהיה תהליך עולמי, ובאמת אנחנו זוכים לראות אתחלתא של זה, בהצהרת בלפור, ההצבעה באו"ם, כבוד ישראל בקרב האומות, ועוד. "וכל מה שהיא הולכת, היא רבה והולכת" (ירושלמי ברכות פ"א ה"א).

ג

"בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אָדָר"

מסכת מגילה פותחת בהגדרת הימים הראויים לקריאת המגילה :

מגילה נקראת באחד עשר בשנים עשר בשלשה עשר בארבעה עשר בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר.

---

<sup>2</sup> בהמשך המדרש מוסיפים: "ר' יצחק ורבנין ר' יצחק אמר אחשורוש שבאו כל הצרות בימיו שנא' אבל גדול ליהודים הוא אחשורוש שבאו כל הטובות בימיו שנא' שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב. רבנן אמרי אחשורוש עד שלא נכנסה אסתר אצלו הוא אחשורוש משנכנסה אסתר אצלו לא היה בועל נדות".

בשני התלמודים מובא המקור במגילה לכך שבנוסף לימים המפורשים במגילה – ארבעה עשר וחמשה עשר – ניתן לקרוא בעוד שני ימים נוספים: באחד עשר ובשנים עשר. ונשאלת השאלה: מה המקור לקריאת מגילה ביום שלושה עשר? לכאורה היה ראוי לומר ששני הימים הנוספים הם שנים עשר ושלושה עשר. ונחלקו התלמודים בתשובת שאלה זו.

בשני התלמודים מתייחסים לכך שיום זה הוא בעצם היום שבו התהפך המצב, מגזירת "לְהִשְׁמִיד לְהִרְג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְהוּדִים.. בְּשִׁלּוּשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנַיִם עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר", ליום בו "נִקְהְלוּ הַיְהוּדִים בְּעָרֵיהֶם בְּכָל מְדִינוֹת הַמְּלָךְ אַחֲשָׁרוֹשׁ לְשַׁלַּח יָד בְּמִבְקָשֵׁי רָעָתָם וְאִישׁ לֹא עָמַד לְפָנֵיהֶם כִּי נָפַל פְּחָדָם עַל כָּל הָעַמִּים".

בבבלי אומרים (ב ע"א):

אמר רב שמואל בר יצחק: שלשה עשר זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבווי.

מסביר רש"י, שכיון שעיקר הנס היה ביום זה, ברור שהוא ראוי לקריאה, ואין צורך ללמוד את זה מהריבוי. לכן הרמז מתייחס לשני הימים הקודמים לו, ויום שלשה עשר ממילא ראוי לקריאה.

אבל בירושלמי אומרים הפוך (פ"א ה"א):

יום שלשה עשר יום מלחמה היה, הוא מוכיח על עצמו שאין בו ניהה.

זאת אומרת, שיום זה הוא הפוך ממהות שמחת הפורים, שהרי השמחה היא ביום בו נחו היהודים מאויביהם, ויום זה הוא היה יום שבו היו צריכים להילחם בהם. ולכן אי אפשר ללמוד מהכתוב שקוראים ביום זה. מדוע בכל זאת יום זה נכלל בימי הקריאה? ממשיכים בירושלמי:

[ושואלים:] מעתה אל יקראו בו? [ועונים:] לפניו ולאחריו קורין ובו אינן קורין!?

הסיבה שבכל זאת ניתן לקרוא בו היא מפני שכיון שקוראים בימים שלפניו ובימים שאחריו, גם בו קוראים. גם הוא חלק מתקופת הקריאה באופן כללי, אבל בפני עצמו הוא באמת לא כל כך מתאים לתוכן יום הפורים.

לסיכום, בבבלי אומרים שיום י"ג הוא עיקרי ומתאים ביותר לתוכן השמחה, ואילו בירושלמי אומרים שהוא הפוך מתוכן השמחה.

במה נחלקו התלמודים? באופן כללי, עם ישראל בגלות נמצא במצב תמידי של הישרדות. זה לא המקום בו ישראל יכול להיות במנוחה. מנוחת ישראל היא בארץ גאולתו.

מתוך כך מובן, שלפי הבבלי עיקר תוכן השמחה הוא נס ההישרדות, ההצלה, בו יצאנו ממיתה לחיים. כך באמת מסבירים בבבלי את שורש תקנת ימי הפורים (י"ד ע"א):

**ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממותה לחיים לא כל שכין?!**

שרדנו. אבל מבחינת מושגים של גאולה נשארנו עבדי אחשורוש. נס זה אכן היה ביום י"ג. הוא היום בו יצאנו ממיתה לחיים.

אבל לפי הירושלמי יום י"ג פחות מתאים. במושגים של א"י וגאולה, מלחמה – גם אם מנצחים בה – זה לא המצב השלם. המנוחה היא העיקר. נראה שהמנוחה אינה רק המנוחה מהמלחמה של אותה שנה. שמחת הפורים קשורה לשיבת ציון, שהיתה בתקופה ההיא. המנוחה היא האקלים החדש שנוצר בממלכה, שאיפשר את בניין בית המקדש שנים ספורות אחר כך. במדרש רבה, שהוא תורת האגדה של חכמי הירושלמי, מודגש שהצרה והגאולה של פורים נסובו סביב בניין ארץ ישראל ושיבת ציון.<sup>3</sup>

במדרש שהבאנו בסעיף הקודם אומרים חז"ל שעיקר עניינם של הצרה והישועה של המגילה הוא בניין בית המקדש:

**ור' נחמיה אמר: "אחשורוש" – שבטל מלאכת בהמ"ק; "הוא אחשורוש" –**

**שנזר עליו שיבנה.**

---

<sup>3</sup> ע"י עוד בדברי האר"י הקדוש (שער הכוונות, פורים): "ענין מרדכי ואסתר היה בסוף השבעים שנה של גלות בבל... התייעצו שניהם כי בזמן שהוא שהא-לוה שלהם הוא ישן יקדימו הם לאבד ולהשמיד שונאיהם של ישראל כדי שלא ישארו אפילו מתי מעט שיהיו ראויים לגאולה ועי"כ לא יבנה בהמ"ק. ונדע' עצת המן מן שמשו ספרא בנו וכתביהם אל אחשורוש הנק' ארתחששתא בספר עזרא עד שביטלו בנין ב"ה בראותם כי הגיע זמנו להבנות... ואז השי"ת ברחמיו האיר הארת נוק' העליונ' והיא גדולת מרדכי ואסתר ועל ידם נשעו ישראל מן הצרה הגדולה היא". ע"ש באריכות.

בנוסף, נפילתם של ושתי והמן מוסברת במדרש בעניין חלקם בביטול בניית המקדש. בבבלי מסבירים שושתי נענשה כיון שהיתה מכריחה את בנות ישראל לעשות מלאכה בשבת. במדרש עונשה הוא מפני בית המקדש (פרשה ה, ב) :

ולמה עלתה לה כך? לפי שלא היתה מנחת לאחשורוש ליתן רשות לבנות בית המקדש, ואומרת לו: מה שהחריבו אבותי אתה מבקש לבנות!?

ובעניין המן מסבירים במדרש (פרשה ז, ב) :

כך אמר הקב"ה: אילו נהרג המן כשירד ויעיץ לאחשורוש לבטל בנין בהמ"ק לא היה מי יודעו, אלא יתגדל ואחר כך יתלה לפיכך "וישם את כסאו מעל כל השרים" ואחר כך "ויתלו את המן", הרי אויבי הקב"ה למפלתן הן מתגדלין וכותיב "משגיא לגוים ויאבדם".

המבט הארץ ישראלי של הירושלמי מרומם את תוכן הפורים, מנס הישרדות לבנין גאולת ארץ ישראל.

ד

האם אחשורוש מלך בכיפה?

בבבלי מובא (יא ע"א) :

תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה ואלו הן: אחאב ואחשורוש ונבוכדנצר.

לפי הבבלי אחשורוש מלך על כל העולם. משמעות הדברים היא שגזירת המן "לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחַשְׁוֶרֶשׁ", היא השמדת עם ישראל חלילה. מתוך כך מובן שנס פורים הוא נס הצלת עם ישראל "ממיתה לחיים", כדברי הבבלי (דף יד).

במדרש רבה חולקים על כך (פרשה א, ה) :

ר' אלעזר בשם ר' חנינא: והלא מאתים וחמשים ושתים אפרכיות הן בעולם ודוד שלט בכולן... שלמה שלט בכולן... אחאב שלט בכולן... נבוכדנצר שלט בכולן... כורש שלט בכולן... אחשורוש שלט בחציין.

לדעת חכמי א"י אחשורוש שלט בחצי העולם.

הבדל זה בין תורת א"י לתורת חו"ל עולה ממקום נוסף. בבבלי דורשים (שם):

"מהודו ועד כוש"... הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו. כיוצא בדבר אתה אומר "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה"... תפסח ועזה בהדי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על תפסח ועל עזה כך מלך על כל העולם כולו.

לדברי הבבלי אחשורוש מלך בכל העולם, כמו שלמה. אבל במדרש מבדילים ביניהם (פרשה א, ד):

"מהודו ועד כוש" – והלא מהודו ועד כוש דבר קל הוא, אלא כשם שמלך מהודו ועד כוש כך מלך על שבע ועשרים ומאה מדינה. ודכוותיה "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה" – והלא מתפסח ועד עזה דבר קל הוא, אלא כשם ששלט מתפסח ועד עזה כך שלט מסוף העולם ועד סופו.

לדברי המדרש אחשורוש מלך רק על שבע ועשרים ומאה מדינה, שזה כחצי העולם, לעומת שלמה ששלט על כל העולם.

לדעת המדרש גזירת המן לא היתה גזירת השמדת כל היהודים, שהרי הוא לא שלט בכל העולם. כמובן עדיין זו היתה גזירה נוראה ואיומה. אבל היא לא היתה על כל ישראל. אעפ"כ היא היתה משמעותית מאוד כיון שהיא כללה את ארץ ישראל. ליתר דיוק: עיקר עניינה היה כנגד גאולת ישראל בארצו, כדברי האר"י הק' שהבאנו בהערה, וכמו שמודגש במדרשים הרבים שמספרים את סיפור המגילה ביחס לבית המקדש.

## מימות יהושע בן נון

ברוח הדברים שבפרק הקודם יש להבין גם את הסברו של הירושלמי לקביעת הגדרת כרכים המוקפים חומה, שהיא נקבעת לפי ימי יהושע בן נון, הנקראים "תחילת ארץ ישראל".

בשני התלמודים מביאים על כך גזירה שוה, אבל בירושלמי פותחים בהסברת טעם ההלכה, ואח"כ מתוך הדיון בסוגיא מגיעים לדרשה. לשון הירושלמי (פ"א ה"א) :

ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי: חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון.

מסביר הרמב"ם (פ"א ה"ה) :

ולמה תלו הדבר בימי יהושע? כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה הרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אף על פי שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע, ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה.

נראה שחז"ל רצו לבטא בהלכה זו את הקשר האדוק בין מעשה המגילה לבין המצב בארץ ישראל.

הרב קוק זצ"ל בפתגם לחודש אדר רומז ליחס בין רוח הגאולה של דברי הירושלמי הללו לרוח הגלות העולה מסגנון הבבלי. לשון הרב :

המזכירים כרכים ומוקפים מימות יהושע בן נון, לא יוכלו להישאר עבדי אהשוורוש.

הרב רומז להסברו של רבא לכך שלא אומרים הלל בפורים (יד ע"א) :

בשלמא [– בנאולת מצרים] התם "הללו עבדי ה'" ולא עבדי פרעה, אלא הכא  
"הללו עבדי ה'" ולא עבדי אחשורוש?! אכתי עבדי אחשורוש אנן!<sup>4</sup>

בבבלי אומרים שהמצב שאחרי נס פורים לא הביא אותנו לגאולה, אלא חזרנו למצב  
הקודם שלפני גזירת המן. נשארנו בגלות. לאור פתגמו של הרב זצ"ל ניתן לומר,  
שהלומדים את תלמודה של ארץ ישראל, ומתרוממים אל תורת הגאולה, לא יוכלו  
להשאר לעד בתורה של גלות. "והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי  
כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שייקבעו בארץ ישראל" (שמונה קבצים ב, שכו).

1

כיצד עבר מן העולם יצר הרע של עבודה זרה?

בתלמוד הבבלי (סנהדרין ד) מסופר שבתחילת ימי בית שני בקשו חכמי הדור מהקב"ה  
רחמים, שיבטל את יצר הרע מן העולם. אמרו: הרי בשביל מה הוא קיים? כדי  
שנכוף את יצרנו ונקבל שכר על כך, לא אותו אנו רוצים ולא את שכרו. ואכן נענו מן  
השמים והוא בטל.

גם בתורת חכמי הירושלמי אומרים שהוא עבר מן העולם. הדיון על כך מופיע  
במדרש שיר השירים רבה (פרשה ז, ח):

אימתי נעקר יצר עבודת כוכבים? רבי בנייה אמר: אלו מרדכי ואסתר; ורבנן  
אמרי: אלו הנניה מישאל ועזריה.

זאת אומרת, שמסירות הנפש הגדולה שהיתה אז בעם ישראל, לעמוד בנסיון גדול  
אל מול העבודה הזרה, ביטלה את כוחו ועקרה אותו מן העולם.

מה ההבדל בין תורת חו"ל לתורת א"י? בתלמוד הבבלי אנחנו במלחמה תמידית עם  
היצר הרע הזה, ואי אפשר להכריעה אלא ברחמי שמים.

---

<sup>4</sup> בירושלמי אומרים דברים דומים אך בסגנון שונה (פסחים פ"י ה"ו): "מרדכי ואסתר משוניהם נגאלו  
לא נגאלו מן המלכות".

אבל במדרש, היצר הזה נעקר לאחר שהיתה בעם ישראל מסירות נפש גדולה נגד עבודה הזרה, ובזכותה נעקר כוחו מן העולם. הרע נמצא בעולם כדי להוציא מן הכח אל הפועל את הטוב, והוא נעקר בשעה שכבר אין בו צורך.

הדברים מתבארים לאור דברי הרב זצ"ל ב"מאמר הדור". בחו"ל, כיון שהאומה לא יכולה להגיע למרום מצבה, יש כל הזמן התמודדות עם כוחות הרע. רק בא"י, שבה חי עם ישראל את חייו המלאים, יש את הכח להתמודד באופן מלא עם הרע. ומשעה שכבר עשה הרע את פעולתו, והביא את הטוב שבעבורו הוא נמצא, כבר אין לו תפקיד והוא מתבטל ונעקר.

לכן בתורת חו"ל אומרים שאין דרך להכניע את כוחו של יצר הרע אלא ברחמי שמים, אבל בתורת א"י מסבירים את דרך העברתו מן העולם, ע"י כוח גדול של עבודת השם.

## ז

האם נשים חייבות במקרא מגילה?

דברי הבבלי ידועים ומפורסמים (ד ע"א):

ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנם.

לפי הבבלי אשה חייבת במגילה, ושני פירושים נאמרו בהסבר הטעם "שאף הן היו באותו הנס". פירוש אחד, שגם הן היו בסכנה וניצלו ע"י הנס. פירוש שני, שגם הן היו שותפות מרכזיות בהבאת הישועה, שהרי אסתר המלכה היא שעמדה לפני המלך והביאה את הישועה.

ההסבר הראשון, שגם הם ניצלו ע"י הנס, מפורש בירושלמי. בירושלמי כתוב כך (פ"ב ה"ה):

בר קפרא אמר: צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים, שאף אותם הוו בספק. ר' יהושע בן לוי עבד כן – מכנש בנוי ובני בייתה וקרי לה קומיהון.

מבחינת תוקף החיוב של נשים במגילה, נראה שיש הבדל בין התלמודים.

בבבלי נשים חייבות במצה, כמו שחייבות בשאר מצוות כגון מצוות לא תעשה ומצה בפסח. בירושלמי זה לא נראה כך. לא כתוב שאשה חייבת במקרא מגילה, אלא כתוב שצריך לקרותה לפני נשים. האנשים צריכים לקרוא לנשים. מצוות האשה בקריאת המגילה מתקיימת באופן זוגי. היא לא חייבת כפרט, אלא חייבת כאשת בעלה וכבני ביתו.<sup>5</sup>

שורש ההבדל שייך לדברי הזוהר הק' (חי"ג, קיח ע"א), שבא"י יש ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, ובלשון הזוהר "דתמן איתחברת איתא בעלה". הייחוד הזה הוא בעליונים, והוא משפיע על סדרי החיים וקיום התורה באוירה המחכים של ארץ ישראל.

## ח

קריאת המגילה – מעשה או מחשבה?

המשנה במגילה אומרת (יז ע"א):

**קראה על פה, קראה תרגום, בכל לשון – לא יצא.**

בבבלי (יח ע"א) מבררים מה פירוש "קראה תרגום", ואומרים שאם הכוונה שהיא כתובה בלשון הקודש, והקורא מתרגם אותה בקול, למשל כתוב "ויהי" והקורא קורא בארמית – "והוה", הרי נמצא שהוא בעצם קורא בעל פה. הוא לא אמר בדיוק את האותיות שכתובות לפניו. הוא לא יצא בגלל שהוא "קראה על פה", כיון שהמילים שהוא אומר לפני הציבור אינן כתובות לפניו. לכן מפרשים ש"קראה תרגום לא יצא" זה כשכתובה לפניו מגילה מתורגמת, והוא קורא אותה כמו שהיא כתובה.

<sup>5</sup> דברים דומים עולים גם מסוגיית חיוב נשים בארבע כוסות, ועוד חזון למועד.

לעומת זאת, לפי הירושלמי (פ"ב ה"א) אם מתרגם את מה שכתוב לפניו, אין זה נחשב קריאה על פה. יש מחלוקת אם הוא יצא מצד אחר, אבל זה לא "על פה".

מדוע זה לא נחשב קריאה על פה לפי הירושלמי? מסביר הריב"ש (שו"ת שצ): "לאו על פה הוא, כיון שכונת המלות שהוא מוציא בפיו כתובה לפניו במלות אחרות". והנצי"ב (כאן) כתב: "לא מיקרי על פה כיון שהוא מתרגם את המקרא שלפניו".

לסיכום, צורת המצוה בבבלי היא מעשית – מעשה הקריאה. בבבלי שואלים מדוע מי ששומע מגילה בלשון הקודש יצא ידי חובה גם אם לא מבין אותה, ועונים (י"ח ע"א):

**אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן ] – וכי אנחנו מבינים הכל?! וכי אנחנו יודעים מה פירוש "האחשתרנים בני הרמכים"?! אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא.**

מסביר רש"י: "אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזו ואיך היה הנס ומודיעין להן".

מה שורש ההבדל?

בבבלי מבינים שקריאת המגילה היא **מצוה מעשית**. מעשה של קריאה. כאשר הוא לא מוציא מפיו את מה שכתוב אלא את התרגום, אין זו קריאת המגילה הכתובה לפניו. את המילים שהוא מוציא מפיו הוא אומר בעל פה, אף שזה התוכן של מה שכתוב לפניו.

בירושלמי מבינים שהמצוה היא בעיקרה **ללמוד את המגילה**, כלומר להיפגש עם התוכן של המגילה. אם הקורא מתרגם את מה שכתוב לפניו, הציבור שומע ממנו את תוכן הדברים שכתובים במגילה שלפניו. הוא לא אומר את הדברים מתוך

זכרונו, אלא מתוך שהוא קורא בכתב. לכן אין זה נקרא קריאת מגילה בעל פה (ויש מחלוקת מצד אחר אם יצא).<sup>6</sup>

בדומה לדיון על קריאת המגילה, עולה גם מדברי התלמודים על **קריאת שמע**. בקריאת שמע לו יוצאים ידי חובה ללא כוונה, לפחות בתחילתה. מנין לומדים זאת? בבבלי (ברכות יד ע"א) לומדים מ"על לבבך" שכאן צריך לכוון. בירושלמי לומדים כך (שם פ"ב ה"א): "ותני כן: 'ושננתם' – עד כאן לכוונה מיכן ואילך לשינון". בירושלמי לומדים שמכאן ואילך לא צריך לכוון. זאת אומרת, שבבבלי ההבנה הפשוטה היא שאין צורך לכוון, ולכן יש ללמוד מן הכתוב על הצורך בכוונה, ובירושלמי ההבנה הפשוטה היא שצריך לכוון, ולכן יש ללמוד מ"ושננתם" שמכאן ואילך אין צורך לכוון אלא די בשינון.

מתאימים הדברים דברי הרב זצ"ל (אורות הקודש ת, רפח):

בחז"ל אין מתגלה כי אם הערך של המעשה... מתגלה קדושת המחשבה בכל ארץ ישראל.

ונראה שהתלמודים לשיטתם גם בעניין **קריאת התורה**. בבבל קראו כמנהגו וסיימו בכל שנה את קריאת כל התורה. אבל בא"י קראו הרבה פחות מזה, וסיימו את התורה כל שלוש שנים וחצי. מדוע? נראה שבא"י היה דגש על הבנת הדברים ולימודם, לכן קראו קצת, ובבבל הקריאה היא מעשית. הדגש הוא הערך הסגולי של קריאת כל התורה מידי שנה.

---

<sup>6</sup> שתי השיטות הללו עולות גם מהבדל נוסף בין התלמודים. הגמרא אומרת שאם המגילה חסירה, ניתן להשלים את קריאת החסר שלא מן הכתב. בבבלי (יח ע"ב): "תנו רבנן: השמיט בה סופר אותיות או פסוקין, וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם (רש"י: על פה) יצא". לעומת זאת, בירושלמי מובא (פ"ב ה"א): "תני שמואל: טעה והשמיט פסוק אחד ותירגמו המתרגם יצא". מהירושלמי עולה שמנהגם היה שהיו מתרגמים כל פסוק אחרי שבעל הקורא קרא אותו, כמנהג בני תימן עד היום. המטרה היא אפוא שהציבור יפגש עם **תוכן המגילה**. בבבלי משמע שלא היו עושים כך, ולכן אומרים שהקורא השלים כמו מתורגמן.

כשמאחדים בין התלמודים עולה ההבנה שאנו ראויים ומצווים ללמוד ולהבין, כפי שמודגש בירושלמי, ועם זאת יש לדעת שמה שכתוב גדול לאין ערוך ממה שאנחנו מבינים, כפי שעולה מתוך הבבלי.

ט

### מתנות לאביונים

מתי נותנים מתנות לאביונים? כמובן בפורים, בו ביום. אבל בני הכפרים שדינם לקרוא את המגילה קודם יום פורים, מתי הם מקיימים את מצות מתנות לאביונים?

בבבלי (ד ע"ב) אומרים שמתנות לאביונים תמיד יחד עם קריאת המגילה :

הואיל ואמרו שכפרים מקדימין ליום הכניסה, גובין בו ביום ומחלקין בו ביום, מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה. אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה.

בירושלמי אומרים אחרת (פ"א ה"א) :

הדא דאת אמר [– מה שאמרנו שמקדימים ליום הכניסה, זה רק] לקריאת המגילה, אבל לעשות סעודה אינן עושין אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר, ואין מחלקין לעניים אלא בארבעה ועשר ובחמשה עשר. אין עניניהם של עניים תלויות אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר.

לפי הירושלמי גם בני הכפרים מחלקים מתנות לאביונים ביום פורים עצמו, כיון שביום זה העניים צריכים את המתנות, בשביל סעודת פורים.

הבדל נוסף בין התלמודים בעניין מתנות לאביונים הוא בשאלה האם העני רשאי להשתמש במעות פורים לשאר צרכיו, ולא לסעודת פורים. בבבלי במסכת בבא

מציעא דנים בזה בהקשר של גזל, שהרי מעות אלו ניתנו לו לצורך שמחת היום ולא עבור דברים אחרים, והמסקנה ההלכתית היא שמותר לו לעשות בזה מה שיחפוץ.

בירושלמי לעומת זאת, במסכת מגילה, אומרים שאין העני רשאי לקנות במעות אלו דברים אחרים, אלא הוא חייב להשתמש בהם לסעודת פורים.

שורש ההבדל בין התלמודים קשור לכך שמצות צדקה היא דומה להשפעה של הקב"ה, מהשמים לארץ, מקודשא בריך הוא לשכינתיה, שזה נמשל לאיש ואשה. הזוהר אומר שכאשר עם ישראל נמצא בארץ הקודש, יש חיבור בין אשה לבעלה, כלומר בין הקב"ה לשכינתו. והדוגמא לזה במצות צדקה, היא חיבור בין הנותן למקבל.

לכן בירושלמי ההשפעה של מעות פורים, צריכה להיות מעשה אחד של חיבור בין הנותן למקבל. כיון שהכסף מיועד לשמחת פורים, צריכים לתת אותו בפורים, והמצוה מתקיימת על ידי שניהם יחד, הנותן והמקבל.

כשעם ישראל בגלות, יש ריחוק בין הקב"ה לשכינתו. המרחק הזה בא לידי ביטוי גם במצות צדקה. בבבלי עיקר הדגש במצוה הוא על הנותן, שיוציא את הכסף מכיסו. קבלת הכסף על ידי העני היא משהו בפני עצמו. לכן אין תלות בין הוצאת הכסף מהנותן, לבין קבלת העני והשימוש שלו לשמחת פורים.

1

מדוע קוראים פרשת שקלים?

המשנה אומרת (מגילה ג ד) :

ראש חודש אדר ישחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים.

מדוע תיקנו חכמים לקרוא בפרשת שקלים בפתיחת חודש אדר?

בירושלמי אומרים כך (פ"ג ה"ד) :

ר' לוי בשם ר"ש בן לקיש: צפה הקב"ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישראל, אמר: מוטב שיקדום כספן של בני לכספו של אותו רשע, לפיכך מקדימין וקורין בפרשת שקלים.

בירושלמי מביאים טעם רוחני, דברי אגדה, להסביר את טעם התקנה.

לעומת זאת בבבלי מביאים הסבר הלכתי מעשי (כט ע"א):

תנן התם (תחילת מסכת שקלים): באחד באדר משמיעין על השקלים... מנלן? אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: דאמר קרא: "זאת עולת חודש בחדשו" – אמרה תורה: חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר, כי היכי דליתו שקלים למקדש.

כיון שבניסן צריך להקריב קרבנות ציבור מהתרומה החדשה, מקדימים וקוראים בתחילת אדר, כדי שיביאו שקלים למקדש. זאת אומרת שטעם התקנה הוא חלק ממסגרת ההכרזה על השקלים, וזה לתועלת מעשית הלכתית – שיהיה כסף לקנות קרבנות ציבור בתחילת ניסן.

אמנם, דרשת הירושלמי הרוחנית לא נעלמה מחכמי הבבלי. הם הביאו כחלק מרצף האגדות על מגילת אסתר (יג ע"ב):

"ועשרת אלפים ככר כסף" וגו'. אמר ריש לקיש: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן: באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים.

בבבלי, דברי האגדה מוסיפים נופך, אבל לא במסגרת של דיון הלכתי. דברי אגדה אינם יכולים להוות בסיס להלכה. טעם להלכה חייב להיות ברובד מעשי, בשיח הלכתי. אבל בירושלמי, כחם של דברי אגדה יפה לא רק בענייני מדרש ורוחניות, אלא גם כבסיס מחייב לתקנה הלכתית. החובה לקרוא בפרשת שקלים מבוססת בירושלמי על דברי אגדה.

הרב קוק זצ"ל באגרותיו (אגרת ק) מסביר שההבדל הזה בין התלמודים נובע מכך שארץ ישראל היא ארץ הנבואה, שהיא הבסיס לאגדה, ובכל אינה ראויה לנבואה, ולפיכך האגדה בבבל כחה חלוש יותר. "וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי" (לשון הרב שם).



#### מפעילויות בית המדרש

- פיתוח "התלמוד הממוזג" <https://did.li/memuzag>
- כולל אברכים (וירטואלי) לפיתוח "התלמוד הממוזג"
- פרסומים והוצאה לאור <https://did.li/holaor>
- אתר אינטרנט עשיר בתכנים <https://did.li/YosefYehuda>
- תפוצה רחבה של החידוש השבועי <https://did.li/Oro0001>
- שילוב הירושלמי בישיבות תיכוניות (בשיתוף מרכז ישיבות בני עקיבא), הכולל הדרכת רמ"ם, פיתוח תוכן והפצה דיגיטלית.

<https://did.li/klalim>